

El Déu de Spinoza i la coherència entre la primera i la cinquena part de l'Ètica

Atilano Domínguez

«Quamvis in prima parte generaliter ostenderim omnia (et consequenter mentem etiam humanam) a Deo, secundum essentiam et existentiam pendere, illa tamen demonstratio [...] non ita tamen mentem nostram afficit» (*Ethica*, 5/36e).

Text llegit, encara que només parcialment, en l'assemblea del *Seminario Spinoza*, celebrada el 22 de febrer de 2002 en la Universitat Ramon Llull de Barcelona. Per a les obres de Spinoza utilitzem les sigles habituals i remetem a les pàgines de Gebhardt, recollides en les nostres traduccions (Madrid: Alianza Editorial, 1986-1990, 5 vols.), excepte per a l'Ètica que la citarem sense sigles i amb la nomenclatura utilitzada en la nostra edició (Madrid: Trotta, 2000). La versió castellana ha aparegut a *Cuadernos del Seminario Spinoza*, 12, Ciudad Real, 2002.

Per un dels atzars que la fortuna i els homes ens acostumen a oferir, m'he trobat enfrontat a la tasca que havia suggerit per a uns altres: exposar en una conferència la idea que Spinoza tenia de Déu o, millor dit, la funció que aquesta idea exerceix en el seu sistema. L'elecció era necessària: centrar la meua anàlisi en l'Ètica, i més concretament, en la relació o contrast entre la metafísica de la primera part i, anomenem-la així, la «moral religiosa» de la cinquena.

El problema és clar. L'Ètica parteix de la idea de Déu per a explicar l'origen i el desenvolupament de la vida humana –sotmesa a tota mena de prejudicis i de passions–, i torna a la idea de Déu per justificar com aquesta mateixa vida pot aconseguir la llibertat i la felicitat. La primera part es tanca amb un *Apèndix* en què s'adreça una dura crítica a la religió popular; la cinquena part finalitza amb una secció (5/21-42), de to místic, en què es justifica l'amor intel·lectual de l'home a Déu com a part de l'amor de Déu a si mateix (5/32-36). Existeix entre les dues parts i doctrines la coherència que és necessària esperar d'una obra escrita i «demostrada segons l'ordre geomètric»?

No es tracta d'una pregunta retòrica. Per tal de demostrar-ho, recordaré el testimoni de tres clàssics de l'espinozisme. A mitjan segle XIX, el cèlebre historiador de la filosofia Kuno Fischer denunciava: «l'amor [...] intel·lectual de Déu a si mateix contradiu l'essència de Déu [...]. L'última conseqüència de l'ensenyament de Spinoza contradiu totalment el seu primer principi»¹. Al primer terç del segle XX, el perspicaç i ben ponderat Augusto Guzzo constata: «en la

1. K. FISCHER, *Spinoza's Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg: Winter, 1898 (ed. 1865), p. 563.

doctrina de l'amor intel·lectual de Déu, Spinoza destrueix, més que desenvolupa, les premises del seu sistema»². I en els nostres dies, l'analític i expert kantià Jonathan Bennett va més lluny, perquè considera que «la segona meitat de la cinquena part [...] no té res per a ensenyar-nos [...]. Spinoza, tristament, no aconsegueix de mantenir-se a l'altura dels seus propis principis»³.

El nostre assaig anirà en la direcció contrària. Per això, primerament analitzarem la idea de Déu en la primera part de l'Ètica, després en la cinquena, i acabarem la nostra exposició comparant-les. La idea directriu, explícita o implícita, no pot ser altra que el concepte de religió en quant relació conscient de l'home amb Déu com el seu primer principi i últim fi⁴. I la raó és que en aquesta relació conflueixen els dos problemes filosòfics per excel·lència, a saber, la relació entre experiència i teoria, entre pluralitat i unitat; dit d'una altra manera, la pregunta pel sentit de la nostra vida, per la possibilitat de comprendre el nostre lloc en l'univers de l'ésser.

1. Déu com a substància i causa en la primera part de l'Ètica

L'Ètica és la síntesi del sistema de Spinoza, o, si es vol, el sistema de Spinoza està sintetitzat en la seva Ètica. Tal com indica el mateix títol, una de les seves majors novetats consisteix a demostrar aquest sistema ètic amb el rigor deductiu de la geometria. A partir de vuit definicions i set axiomes, Spinoza intenta demostrar que Déu és l'única substància que existeix en l'univers i que d'ella es deriva tota la resta amb absoluta necessitat.

A primera vista, el sistema revesteix una estructura jeràrquica (1/ap[e]): substància absolutament infinita, atributs infinits en el seu gènere, modes infinits immediats, modes infinits mediatos, i modes finits. Però, quina relació existeix entre aquests diversos graus de l'ésser i, sobretot, entre els modes finits que nosaltres som, i la substància única i infinita, que és Déu? Només responnent aquesta pregunta podrem valorar la novetat de la metafísica espinoziana respecte a la metafísica clàssica. Només llavors podrem apreciar si l'espinozisme és un ateisme, un panteisme, un panenteisme o alguna forma de teisme, i si deixa, per tant, algun espai a la idea d'un Déu que pugui ser per a l'home objecte de veneració i devoció (3/52e, 3/af10). Comencem, doncs, per la primera qüestió.

a) Déu com a substància infinita

L'actitud que adopta un filòsof davant l'infinit és, com veia Kant, una de les millors proves de foc del seu sistema. Un pensador empirista, des d'Epicur a Hobbes, a Marx i a Sartre, descobreix el seu propi origen i la seva estada en l'illa de l'experiència, que li aconsella de mantenir-se dintre els seus límits, en lloc de llançar-se a la recerca

2. A. GUZZO, *Il pensiero di B. Spinoza* (Florència: La Nuova Italia, 1980 (ed. 1924), p. 169.

3. J. BENNETT, *Un estudio de la Ética de Spinoza*, trad. de J.A. Robles, Mèxic: FCE, 1990 (ed. 1984), pp. 378, 381; cf. C.D. BROAD, *Five types of ethical theory*, Londres: Routledge, 1979 (ed. 1930), p. 16: «is not consistent with the rest of his system»; F. ALQUIÉ, *Le rationalisme de Spinoza*, París: PUF, 1981, p. 177.

4. St. TOMÀS, *Summa theologiae*, 2-2, 81, 1c i ad 2-3.

d'ideals desconeguts i arriscats. Per contra, un pensador racionalista creu trobar la seva terra nativa i el seu ple desenvolupament en l'horitzó de les idees, que li permeten de projectar la seva mirada sobre els últims secrets del cosmos i de la seva pròpia vida.

Davant aquest dilema històric, el vell combat de gegants que Plató acostumava a simbolitzar amb el riu procel·lós d'Heràclit i l'esfera immòbil de Parmènides (*Sofista*, 248b-249e), l'opció de Spinoza no sembla oferir cap dubte. Convençut que les idees de la raó són adequades i verdaderes, i que, per consegüent, la idea verdadera és norma de si mateixa i de la falsedat (2/43e[a]), va distingir dues formes de mètode: un que parteix de qualsevol idea verdadera i busca les seves implicacions; i un altre que parteix de la idea d'aquell ésser que és l'origen de totes les coses, i s'esforça a reproduir, a partir d'ella i seguint el seu propi desenvolupament, l'ordre universal de la naturalesa (TIE, § 42, §§ 75-76).

El millor d'aquests dos mètodes és per a Spinoza el segon, i per això intenta aplicar-lo a la seva *Ètica* (3/pròl[b]). Que aquest mètode és per a ell el millor, ho demostra el fet que les seves definicions i axiomes inicials giren entorn de dues idees clau del sistema: que la substància és anterior als modes, i que el mètode consisteix a conèixer els modes o efectes a partir de la substància o *causa sui*. El fet que demostra en primer lloc que Spinoza utilitza aquest mètode és l'anàlisi de les proves de l'existència de Déu.

És sabut que Descartes no solament va utilitzar la prova clàssica *a posteriori*, que Tomàs d'Aquino va fer cèlebre en les seves cinc vies, sinó també l'*a priori*, ja utilitzada per Anselm; i, a més, una altra prova *a posteriori*, que anomenarem «cartesiana». En el seu comentari als *Principis* (I, 5-7), Spinoza analitza a fons aquestes tres proves i les modifica parcialment. Aquest distanciament de Descartes es reforça en l'*Ètica*, perquè ens presenta quatre formes de prova *a priori*, mentre que omet la prova *a posteriori* cartesiana i transforma la prova clàssica en prova *a priori*. Intentem explicar el perquè d'aquest profund canvi d'actitud.

Spinoza omet la prova *a posteriori* cartesiana, basada en el fet que la nostra idea d'un ésser perfectíssim exigeix la seva existència (KV, I, 1, §§ 3-9), perquè, com que tota la seva força consisteix en el fet que aquesta idea nostra és adequada o verdadera, tal prova no és sinó la forma més simple i ingènua de l'argument *a priori*. Es formularia així: com que la nostra idea de Déu és clara i distinta, és verdadera i, per tant, Déu existeix. Afegir que Déu és causa de la nostra idea no reforça gens l'argument, perquè tal causa sols és necessària en la mesura en què la idea és verdadera; ara bé, la veritat d'aquesta idea no depèn de la seva causa, sinó que resideix en ella mateixa, és a dir, en la seva pròpia evidència. Per a Spinoza aquesta prova és, doncs, inútil.

També omet la prova *a posteriori*, en la seva forma tradicional, perquè, com ell ja havia provat en altres obres⁵, els éssers finits, com a tals, no justifiquen l'existència d'un ésser infinit, o, si es vol, no el manifesten, sinó que el deixen en el misteri. Vet aquí per què, encara que l'Ètica recorda de passada aquesta prova amb la fórmula «nosaltres existim o en nosaltres o en un altre ésser que existeix necessàriament» (1/11d[d]), li dóna en la seva mateixa exposició la forma d'un argument *a fortiori* i la transforma a continuació en una prova *a priori* (1/11e).

En conseqüència, Spinoza ens ofereix en l'Ètica quatre formes successives de la prova *a priori*, i totes elles com a simples «variants» (*aliter*, «d'una altra manera», diu ell mateix) de l'argument basat en la seva noció de substància. Podríem sintetitzar-les en aquesta formulació general: Déu és la substància que consta d'infinits atributs (1/d6). Ara bé, ja ho concebem com a substància o com a ésser absolutament infinit, la seva existència és necessària i ens resulta tan evident com «un axioma» o «una veritat eterna» (1/8e2[b]), perquè és en realitat «la primera i eterna veritat» (TIE, § 54, nota u).

En efecte, tots els éssers que no són substància, és a dir, els modes, són concebuts per a ella i en relació a ella; en canvi, la substància és concebuda per si mateixa i sense relació a cap altra cosa. I, com que aquesta idea és clara i evident, és a dir, vertadera, si la substància és concebuda per si mateixa, existeix per si mateixa, és a dir, és *causa sui* i existeix necessàriament (1/7, 1/11d [a]).

Aquesta prova, fundada en la noció de substància, es pot expressar d'altres maneres que introdueixen la noció d'«ésser absolutament infinit» o perfecte. En la seva forma negativa, es dirà que res exterior ni interior no pot impedir la seva existència, perquè és un ésser independent de qualsevol altre i coherent en si mateix, és a dir, no contradictori (1/11d [b]), ja que els diversos atributs que ell inclou, expressen la seva perfecció o riquesa interna (1/10e, 2/7e[a]). En la seva forma *a fortiori*, es dirà que si un ésser qualsevol té un «poder d'existir» proporcional a la seva essència⁶, l'ésser infinit tindrà major raó d'existir que nosaltres, que, malgrat ser finits, existim (1/11d [c])⁷. En la seva forma positiva, es dirà que l'ésser infinit o perfecte té un poder infinit d'existir, és a dir, que existeix necessàriament i «en sentit absolut» (1/11e [a]; 1/11d [d])⁸. La seva expressió definitiva és aquesta: «tot allò que té de perfecció la substància, no es deu a cap causa externa; i per això també la seva existència ha de seguir-se només de la seva naturalesa, i no és, per tant, res diferent de la seva essència» (1/11e[b]).

Tot això és massa dens i exigiria un llarg comentari⁹. Permeti's ens només dir que tota la força de la prova resideix, per a Spinoza, en dues coses. La primera és que la idea verdadera és la seva pròpia norma i no n'admet cap altra: contra la raó no cal apel·lar a un altre

5. KV, II, 24, § 12; TTP, 6, p. 86; cf. F. ALQUIÉ, o.c., p. 73: «Spinoza, tout en exposant correctement son système, a renversé la philosophie de Descartes».

6. Cf. PPC, I, 7, lema 1.

7. Cf. PPC, I, 7, nota 2.

8. Cf. PPC, I, 7, cor.

9. Una anàlisi més àmplia en la nostra tesi (inèdita): *Conocimiento de salvación. La filosofía de Spinoza*, Universidad Complutense, Madrid, 1973, pp. 317-343; breu síntesi en text citat en la nota 34, pp. 109-112.

tribunal; la seva única guia és l'evidència i l'ordre de les raons¹⁰. La segona és que el recurs a la infinitud d'atributs no afegeix cap força a la prova per la substància¹¹. En efecte, la infinitud d'atributs es recolza exclusivament en el concepte mateix de substància; és a dir, en el fet que l'ésser en si i per si s'afirma de forma absoluta, i que no existeix cap raó, ni dins ni fora d'ell, per a limitar-lo, ja que això seria negar-lo d'alguna manera (1/8e1; Ep 50, 240). En altres paraules, la substància poseeix, per si mateixa, una doble infinitud: primera, la de la seva total independència o autonomia en l'ésser, és a dir, la seva eternitat; segona, la de la seva total afirmació de l'ésser, és a dir, la seva infinitud positiva, encara que sense «determinar», expressar o explicitar, en els atributs del pensament i de l'extensió (1/14c2).

b) *Déu com a causa necessària de les coses finites*

Recordem de nou Descartes. L'autor de les *Meditacions* després d'haver fundat la seva certesa sobre la realitat de l'*ego cogito*, és a dir, del mateix filòsof, entès com a ésser que pensa, descobreix, al mateix temps, l'existència de l'ésser perfecte i la seva pròpia dependència d'aquest ésser. Car si jo, malgrat ser finit, poseixo la idea de l'ésser infinit i omniperfecte, aquest ésser infinit ha d'existir en virtut de la seva pròpia perfecció, i, a més, ha de ser intel·ligent, perquè és causa del meu propi ésser i de la meua idea de Déu. D'aquesta forma, ni el jo de l'*ego cogito*, al qual va conduir el dubte, queda tancat en la immanència d'un va narcisisme, ni l'ésser perfecte de la prova *a priori* queda aïllat de l'home que pensa, sinó que tots dos apareixen essencialment lligats pel mutu vincle de la creació i la religió.

Es podria pensar que, per contra, l'opció de Spinoza a favor de la prova *a priori*, amb exclusió de la prova *a posteriori*, no contribueix a aclarir aquest problema, perquè el Déu així provat seria un ésser absolut, causa de si mateix però no d'altres coses. En una paraula, estaria més pròxim a l'U de Plotí¹² i al Déu de la teologia negativa que de la Naturalesa única del panteisme. Però es podria pensar també que, com que aquest Déu és la substància única i la causa immanent que engloba, amb el seu poder i la seva acció, tot ésser i tot efecte, fossin els éssers finits i, en primer lloc, els cossos, els que determinessin l'essència de Déu i estiguessin tan estretament lligats a ell com si fossin les seves propietats¹³. En la nostra opinió, cap d'aquestes dues teories no està d'acord amb els textos de Spinoza. En primer lloc, perquè la substància, com a independència absoluta, és un concepte suficientment precís per a distingir-lo de qualsevol altre; quelcom així com l'atribut primari de Déu, el qual vindrà a expressar-se després en el Pensament i l'Extensió. En segon lloc, perquè la relació entre Déu i les coses singulars no és ni de total separació, com exigiria el dualisme, ni de total identificació, com reclamaria el monisme.

10. 1/8e2[b], pp. 6/12-16; TTP, 15, 172, 187-8.

11. L'opinió contrària recolza en el fet que entre la prova de l'existència de la substància (1/7) i la de Déu (1/11) s'introdueix la de la infinitud dels seus atributs (M. GUEROUlt, *Spinoza*. París: Aubier-Montaigne, 1, 1968, pp. 37, 179-182; ALQUIÉ, o.c., pp. 127-129).

12. G. HUAN, *Le Dieu de Spinoza*. París: Alcan, 1914, p. 173: «la substance, considérée dans son essence absolue, ne peut être déterminée même par ses attributs et, par suite, reste inaccessible en soi à toute intelligibilité.»

13. A. TOSEL, *Du matérialisme de Spinoza*. París: Kimé, 1994, p. 137: «les modes finis sont dans la substance comme sujet, mais simultanément la substance s'exprime dans les modes qu'elle produit en se produisant»; p. 142: «tout se passe comme si était privilégié le sens étendue – pensée [...]. La symétrie boite d'un côté, matérialiste [...]. Si l'âme est idée du corps, le corps n'est pas corps de l'idée».

En efecte, Spinoza defineix aquesta relació com de substància a modes, de causa a efecte, de tot a part. I sintetitza aquests diversos aspectes en la fórmula clàssica de *Naturalesa naturant* i *Naturalesa naturada*, és a dir, de Déu com a causa lliure, constituïda pels seus infinits atributs, i de món com el seu efecte total i necessari, format per la totalitat dels modes (1/29e; KV, I, 9-10). Tanmateix, aquestes quatre parelles de conceptes descriuen formes molt distintes de la relació entre Déu i les coses singulars. Encara més, en aquest com en altres temes, Spinoza s'expressa en termes ambigus i fins i tot oposats. Si es vol descobrir el seu autèntic sentit, se'ls ha d'aplicar el mètode hermenèutic que ell mateix va dissenyar per a la Bíblia i que consisteix a interpretar cada text en el «context de l'oració»; i, quan dos textos «semblen contradir-se», s'han de contrastar els uns amb els altres a fi de trobar-ne el verdader sentit, procedint dels més generals o fonamentals als més particulars i secundaris¹⁴.

Doncs bé, la parella de tot i parts és summament ambigua quan Spinoza l'aplica a Déu i a les coses. Valgui d'exemple aquest text en què sembla reduir el poder infinit de Déu a la suma del poder de les coses singulars: «el poder de la naturalesa és el mateix poder de Déu [...]. El poder universal de tota la naturalesa no és res més que el poder de tots els individus en conjunt» (TTP, 16, 189/20-22). El seu sentit és el següent: donat que les parts són sempre finites i han de ser anteriors al tot, el tot per elles constituït serà el món com a individu total (2/13, lema 7e), allò que Spinoza anomenarà la *facies totius universi* (Ep 64, 278). Però no podrà ser mai ni Déu ni cap dels seus atributs, perquè aquests són infinits, indivisibles i anteriors a les coses (1/15e)¹⁵.

Per una altra part, la parella *Naturalesa naturant* i *Naturalesa naturada* no és, com mostra la seva mateixa definició, sinó la síntesi de les altres dues parelles, és a dir, de substància i modes, de causa i efecte. I aquesta simple observació hauria de ser suficient per a desfer els equívocs amb què s'acostuma a interpretar la cèlebre expressió *Deus seu Natura*¹⁶. Volem dir que aquesta equivalència tan sols és vàlida si es refereix a la *Naturalesa naturant* i no a la *naturada*¹⁷.

I el que diem d'aquestes dues parelles de conceptes, resulta encara més clar sobre les altres dues, que són les essencials. Comencem per la de causa i efecte. També aquí les expressions de l'autor de l'*Ètica* són divergents. Per una banda, Spinoza subratlla de tal manera la novetat de l'efecte respecte a la seva causa, que no dubta a afirmar que «allò causat difereix de la seva causa justament en allò que té de la causa» (1/17e[d, p. 16/17]). En canvi, per una altra banda, aproxima tant l'un a l'altre que sembla suprimir inclús la distància entre Déu i les criatures, com en aquest text que Gueroult ha fet potser massa cèlebre: «en el sentit que Déu es diu causa de si, ha de dir-se també causa de totes les coses» (1/25e). Doncs bé, la verdadera

14. TTP, 7, 100; 102/15 - 103/14.

15. KV, I, 2, § 19-21; Ep 12, 65-66; Ep 32, 169-173.

16. 4/pròl[d], p. 162/23-24; 4/4d, p. 169/3 (sive); p. 169/7 (seu); KV, ap 2, § 4: «Natuur of God».

17. KV, I, 8; CM, II, 6, 264; 9, 267/9; Ep 6, 36/23s; 32, 173; Ep 73, 307/11s.

opinió de Spinoza no està en cap d'aquests dos extrems, sinó, com ell mateix diu a Oldenburg i a Tschirnhaus, en la síntesi d'ambdós. És a dir, que la diferència total no es dona entre les mateixes coses creades, perquè aquestes poden tenir causes semblants a elles, sinó tan sols entre Déu i les criatures, perquè aquestes no tenen res per si mateixes, sinó que ho tenen tot, és a dir, la seva essència i la seva existència, per Déu¹⁸.

En efecte, l'autor de l'*Ètica* accepta com quelcom axiomàtic (1/ax3-5) la doctrina clàssica de la causalitat. Donat que del no-res no sorgeix res i que tot allò que té un efecte ho ha rebut de la seva causa, entre causa i efecte existeix quelcom comú, en virtut de què la raó pot conèixer l'un per l'altre¹⁹. Aquesta doctrina és tan important per a Spinoza que constitueix la base mateixa del paral·lelisme, ontològic i epistemològic, segons el qual «l'ordre i connexió de les idees és el mateix ordre i connexió de les coses» (2/7). La qual cosa significa que, com que l'atribut del pensament és radicalment distint del de l'extensió, cada mode finit o cosa singular només expressa el seu atribut; però de tal manera que la sèrie de les idees es correspon, punt per punt, amb la sèrie dels cossos²⁰. En conseqüència, el mètode més correcte serà aquell que reproduïx l'ordre de la Naturalesa, és a dir, aquell que dedueix les idees en el mateix ordre que els seus objectes se segueixen de l'essència divina com a Naturalesa naturant universal²¹.

En aquesta mateixa doctrina, de la comunitat entre causa i efecte, Spinoza funda una altra de les seves tesis més originals: que l'extensió és un atribut de Déu. Aquells que afirmen el contrari i concebeixen Déu com a pur esperit, no poden explicar l'origen de l'extensió dels cossos, sinó que «ignoren en absolut amb quina potència va poder ser creada» (1/15e[a]). S'ha resolt així, de manera definitiva, el problema? Com es veurà seguidament, sembla que no.

En efecte, la comunitat entre causa i efecte no pot eliminar la distància radical entre la causa primera i les coses singulars, perquè això seria negar la distinció entre les categories bàsiques del sistema: la substància com a ésser en si i per si, i el mode com a ésser en un altre i per un altre.

Per això, quan Spinoza afirma que la substància és causa dels modes en el sentit que és causa de si, no significa que les coses s'identifiquin amb Déu, sinó que procedeixen d'ell en virtut de la mateixa necessitat amb què ell existeix. Encara més, aquesta afirmació haurà de ser matisada per tal que es conciliï amb el fet que les coses finites del mateix gènere o atribut actuen unes sobre altres²², encara que no puguin ser mai causa de la seva essència, sinó tan sols de la seva existència (1/17e[d]).

I per això també, com va observar Tschirnhaus (Ep 82 i 83), no està molt clar com de l'atribut extensió (infinit i immutable) pot sor-

18. Ep 4, 14/10-15; 64, 278/11-19. En un altre sentit, M. GUEROULT, *o.c.*, I, p. 290: «car l'autre part, n'en étant pas l'effet, lui est identique et institue par là une commune mesure entre la chose produite et la chose qui produit».

19. 1/3, 5/ax2; KV, II, 19, § 6.

20. 1/4, 2/7e[a]; 3/2, 4/1; 4/7, 5/1/5-7; KV, II, 19, § 3-10.

21. 2/7c, TIE, § 38-42, § 99-101.

22. 1/36, 3/d1-3, 3/6; cf. KV, I, diàl 2, § 12: «les choses, a vegades, no semblen ser més que condicions, com la d'obrir una finestra per tal que entri la llum del sol».

gir, primer, el moviment i el repòs com a mode immediat; després, la *facies totius universi* com a mode mediat; i, finalment, la finitud i els canvis dels cossos particulars com a modes finits. A menys que tota aquesta aparent gradació modal es redueixi, com abans hem apuntat, a la proporció total de les proporcions particulars que constitueixen l'essència de cada cos singular (2/13e/def, lema 7e).

Per si quedés algun dubte sobre el fet que en l'espinozisme existeix una «diferència ontològica» radical²³, recordem que Spinoza afirma, en termes explícits, que entre temps i eternitat no existeix «cap relació» (5/23e), que entre finit i infinit no hi ha «cap proporció» (Ep 54, 253/15-17) i, en fi, que substància i mode difereixen «de forma absoluta» (Ep 12, 54/15). A partir d'aquesta diferència ontològica és com haurem d'interpretar l'última expressió, quan es refereix a l'enteniment infinit en relació al finit, com veurem a continuació.

2. Déu com a amor intel·lectual en la cinquena part de l'Ètica

En la primera part de l'Ètica es tractava de la relació de les coses a Déu; en totes les altres i, per tant, en la cinquena²⁴, més aviat es tracta de l'home i de la seva relació amb Déu. El punt culminant de tota l'obra és la seva teoria de l'amor intel·lectual, que Spinoza formula així: «l'amor intel·lectual de l'ànima a Déu és part de l'amor infinit amb què Déu s'estima a si mateix» (5/36).

Ara bé, el concepte de l'amor intel·lectual ens remet al d'intuïció intel·lectual o ciència intuïtiva i, en definitiva, al tema de l'origen i de l'essència de l'ànima humana estudiat en la segona part de l'Ètica. Només en aquest marc més ampli ens serà possible de fer-nos una idea precisa de la tesi citada, les claus de la qual són els conceptes metafísics de «part» i de mode, d'enteniment i d'amor. Comencem, doncs, per una visió de conjunt de la cinquena part.

a) Dels remeis dels afectes a l'amor de Déu

L'objectiu de la cinquena part és doble: conèixer «quin poder té la raó sobre les passions i què és la llibertat de l'ànima o la felicitat» (5/pref[a]). El primer correspon a la primera secció i es refereix a la vida ordinària, és a dir, a l'ànima sotmesa a les afeccions del cos i, per tant, a la imaginació (5/1-20). El segon correspon a la segona secció i es refereix a la vida eterna, és a dir, a l'ànima regida per la raó i unida a Déu mitjançant el coneixement i l'amor intel·lectual (5/21-42). Fem una breu descripció de totes dues, assenyalant el pas de l'una a l'altra.

Referent a la primera secció, recordem només que fa una anàlisi sintètica dels remeis que el coneixement intel·lectual pot oferir a les nostres passions per tal d'aconseguir la tranquil·litat d'ànim o pau interior. La seva idea directriu consisteix en el següent: si les inquietuds

23. Sobre aquesta distinció, pot veure's el nostre «Die Ethik Spinozas: zwischen Aristoteles und Kant», en H. HAMMACHER, (ed.), *Zur Aktualität der Ethik Spinozas*, Würzburg: Königshausen et Neuman, 2000, pp. 459-462; «Morale et religion dans l'oeuvre de Spinoza», 1, b (a publicar en Actes del Congrès de Jerusalem «Spinoza by 2000», 15-22 juny 1999).

24. 5/36e[b]. P. MACHÉREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie*, Paris: PUF, 1994, p. 176: «*De libertate* n'est au fond qu'une reprise du contenu du *De Dieu* et de toutes les conséquences qui en ont été retirées».

o fluctuacions de l'ànim tenen la seva arrel en les idees inadequades de la imaginació, només podran ser superades en la mesura en què utilitzem la raó fins a formar d'elles una idea adequada (5/3-4). Com a facultat de les nocions comunes, la raó enllaçarà uns objectes amb uns altres i inscriurà cada efecte en un horitzó més ampli, afavorint així aquella mena d'autoregulació en què consisteix la vida, i ho insertarà, finalment, en l'ordre de l'univers²⁵. D'aquesta manera, pensa Spinoza, ens alliberarem, de mica en mica, dels dos màxims perills de les passions: la fixació o obsessió i la fluctuació o ansietat²⁶.

Sens dubte, es tracta d'un alliberament parcial, perquè, mentre visquem en la nostra condició actual, el savi, igual que l'ignorant, continuarà sotmès a les passions (5/4e[a]; 5/20e[d]), pel mateix que continuarà veient el sol a dos-cents peus, encara que sàpiga que no és així en realitat (2/35e[b]; 4/1e). Car, per a superar aquesta situació, li seria necessari, no sols conèixer la distància exacta del sol, sinó desmontar el mecanisme òptic dels seus ulls, a fi de percebre i imaginar com és en realitat allò que ja sap com és de forma abstracta.

Ara bé, aquesta percepció està tan lluny de les nostres possibilitats com ho estava per a Descartes indicar com l'esperit humà podia arribar a conèixer els mecanismes de la glàndula pineal (associats a les passions) i crear-ne uns altres capaços de resistir els impulsos exercits sobre ella pels cossos exteriors (5/pref.d]). En una paraula, donat que ens és impossible de conèixer els mecanismes concrets de cada una de les nostres passions –a causa de ser infinits (2/23-29)–, elles i el món que ens envolta superaran sempre qualsevol poder humà (4/2-6).

Tanmateix, el nostre progrés en el control i domini de les passions assoleix un valor decisiu quan es converteix en el trampolí que ens permet de fer el salt al coneixement intel·lectual de Déu, font de tot el nostre poder i de la nostra llibertat²⁷. En efecte, el pas a la intuïció intel·lectual no es pot realitzar a partir de la imaginació, car aniria contra tota lògica pretendre deduir una idea adequada i necessàriament verdadera d'una idea inadequada, que pot ser falsa. El trampolí o «escala» ens l'ofereix, doncs, la raó, com a facultat de descobrir les lleis necessàries i eternes que regeixen les coses naturals, ja que aquesta necessitat i eternitat no poden tenir altre origen que l'essència de Déu²⁸.

D'aquesta manera, podríem sospitar que Spinoza admet en la cinquena part de l'Ètica l'argument *a posteriori*, que havia rebutjat en la primera. Però no és així, i la raó és fàcil de descobrir. En l'argument *a posteriori* s'intenta passar de qualsevol cosa singular, coneguda com a efecte contingent, a la seva causa necessària. Ara bé, en la mesura que aquesta causa ha de ser lliure, és a dir, tal que pugui produir o no l'efecte, quedarà totalment indeterminada i injustificada.

25. 5/1-13. Com que per a Spinoza els cossos consisteixen en certa proporció o harmonia de moviment i repòs, i tots els cossos són d'alguna manera vius, la vida –vida sana– ve a ser per a ell, com ho és per als biòlegs, des de Spencer fins a Monod, un cert mecanisme autoregulator; però animat: vegeu el nostre article «Actitud de Spinoza ante la vida y la muerte», que apareixerà en les Actes del Congrés de Ciudad Real, *Vida, pasión y razón en grandes filósofos* (12-13 febrer 2000).

26. Sobre l'ansietat: 3/17e, 3/35e (gelosia), 3/50e (superstició), 3/af32 (l'anhel, com a mescla de desig i tristesa, és realment ansietat o angoixa); per a l'obsessió: 4/6 (*ita ut affectus pertinaciter homini adhaereat*), 4/43d.

27. KV, II, 26, § 9; 5/36e[a].

28. 5/28d; 2/44-45 i 1/16; TTP, 6, 84/20-88/13.

Per contra, Spinoza sosté que, una vegada demostrada *a priori* l'existència de Déu com a substància única i causa necessària de totes les coses, el coneixement verdader d'una cosa singular, i en primer lloc de l'ànima i de les passions humanes, ens revela que són modes i efectes necessaris de Déu, és a dir, que les coses estan en una relació essencial o transcendental a Déu. En conseqüència, donat que Déu és la seva causa necessària i immanent, l'home serà expressió de la naturalesa divina i la manifestarà en la mesura de la seva pròpia perfecció²⁹.

Aquest és el context general en què apareix el concepte d'amor intel·lectual com a manifestació suprema de la perfecció divina i humana. I, encara que l'*Ètica* menciona abans l'amor de l'home a Déu (5/15, 5/32e) que l'amor de Déu a si mateix (5/35), segons la lògica del sistema sorgeix aquest abans que aquell i ha de ser explicat per ell. Parlarem, doncs, primer de l'amor diví.

b) Amor intel·lectual de Déu a si mateix i estatut de l'enteniment diví

L'opinió de Spinoza és categòrica. «Déu s'estima a si mateix amb un amor intel·lectual infinit» (5/35). Qui hagués llegit només la primera part de l'*Ètica* no podria esperar tal asseveració. Un ésser mancat de voluntat i que del seu poder flueixen totes les coses amb la mateixa necessitat que les propietats d'un triangle, li semblaria quelcom aliè a tot afecte i a tota consciència.

Per altra banda, és cert que el *Tractat breu* (II, caps. 5 i 22) i el *Tractat teològico-polític* (cap. 4, pp. 59-61), en diversos passatges de to religiós i cristià, situen en primer pla l'amor pur o racional de l'home a Déu, com a culminació de les virtuts humanes i de la llei natural. Però no existeix en ells cap text en què es parli de l'amor de Déu a si mateix.

En canvi, en l'*Ètica*, Spinoza pretén deduir l'amor de Déu a si mateix dels fonaments del seu sistema. La seva argumentació és senzilla. Podria sintetitzar-se en aquesta inferència immediata: donat que Déu es coneix a si mateix (2/3), s'estima a si mateix (5/35). I, en principi, sembla que aquest argument no consentiria de deixar cap dubte. És suficient analitzar els tres termes en ell implicats: idea, consciència, amor.

En efecte, Spinoza admet que Déu té com a atribut el pensament (2/1) i que aquest està sempre en acte (1/33e2[c], 2/3), sense necessitat ni possibilitat alguna que un objecte extern el determini a pensar (2/5), com a l'humà³⁰. Per altra part, una de les seves tesis més brillants és aquella que consisteix a afirmar que tota idea verdadera implica la certesa, és a dir, que és conscient de si mateixa i del seu propi valor (2/43e). I una altra de complementària és que l'amor és un afecte que deriva de la idea d'un objecte que ens produeix ale-

29. 5/14, 5/24-26; vegeu 2/45-47, 1/15-16.

30. 1/17; KV, II, 20, 3*/10; CM, II, 7, 261-2.

gria (2/ax3). Per tant, Déu es coneix a si mateix i, perquè es coneix, també s'estima i és amor a si mateix.

I, encara que és cert que l'objecte de l'amor acostuma a ser quelcom extern (3/13e), la seva essència íntima, explica Spinoza, consisteix en «la complaença que hi ha en l'amant per la presència de la cosa estimada» (3/af6). La qual cosa significa que el seu objecte pot ser el mateix subjecte i que, en aquest cas, l'amor és amor a si mateix, és a dir, «amor propi o content de si» (3/51e[b], 3/55e1[a]). Afegim només que Spinoza hi distingeix dues formes de màxim interès: l'alegria mateixa de viure (3/af28[a]) i l'alegria de «la nostra potència d'actuar» (3/af26[a], 3/af25). I hi oposa dues formes negatives, no menys importants en la vida humana: la tristesa o consciència de no poder actuar, que anomenem depressió, i la tristesa o impotència radical, que anomenaríem desànim permanent o desgana de viure (3/af28[a]), en què enfonsa les seves arrels últimes el suïcidi (4/20e).

L'objecció de l'enteniment, mode infinit

Contra aquesta doctrina, que s'inspira en el cèlebre text de la *Metafísica* d'Aristòtil³¹ en què afirma que l'ésser suprem és amor, vida, intel·ligència i felicitat suprema perquè la seva essència consisteix en el pur acte d'entendre, s'aixeca el fet que el mateix Spinoza afirma, de manera explícita: l'«enteniment diví» (2/40d) o «enteniment infinit de Déu» (2/11c, 2/43e[b]) no és més que el mode infinit immediat de l'atribut pensament³².

Es tracta d'una objecció seriosa, car dels textos que l'avalen hom ha intentat derivar tres tesis de la màxima importància per al sistema espinozista: que l'enteniment de Déu no és creador de les coses, sinó creat; que dista més l'enteniment diví de Déu que l'humà del diví; que la consciència i la personalitat de Déu, si en té, li són quelcom posterior i exterior³³.

No ens és possible d'entrar aquí en un tema tan complex, que hem tractat en altres ocasions. Però tractant-se d'un punt central del sistema, que incideix directament en la nostra tesi, recordarem almenys la seva línia argumental. Spinoza es refereix a l'enteniment de Déu en dos contextos entre els quals existeix una relació estreta: la seva crítica a la llibertat d'indiferència i el seu assaig d'aproximar l'enteniment humà al diví. La solució d'aquestes dues qüestions està condicionada per les dues doctrines bàsiques de la metafísica espinoziana, a què anteriorment ens hem referit: la unitat de la substància i la seva acció necessària.

A parer nostre, Spinoza s'expressa en termes que tenen un rerefons polèmic evident. El seu discurs ve a ser el següent: la llibertat no és indiferència, perquè en l'home suposaria que no està determinat per quelcom exterior, sinó que és un ésser totalment indepen-

31. ARISTÒTIL, *Metafísica* 12, 7, 1072b 24-28: «i la contemplació és el goig suprem i la suprema felicitat [...]. Déu gaudeix eternament d'aquesta felicitat [...]. La vida resideix en ell, perquè l'acció de la intel·ligència és una vida i Déu és l'actualitat mateixa de la intel·ligència».

32. 1/31, 5/40e; KV, I, 10, § 1 i 3; Ep 64, 278.

33. CM, II, 8, pp. 264/9s; V. DELBOS, *Le spinozisme*, París: Vrin, 1968 (ed. 1916), p. 73: «que le Dieu de Spinoza ait en lui une connaissance de soi, et par là une sorte de personnalité, cela est incontestable»; GUEROUlt, o. c., p. 279: «la Pensée [...] comme substance, ... est sans modes, donc sans idées, et elle ne connaît rien»; vegeu pp. 562-3 (sobre 1/17e).

dent, és a dir, substància (2/48-49); i en Déu, en canvi, suposaria que el seu poder és limitat, car no faria tot allò que entén (1/16-17). En conseqüència, la voluntat es redueix a la intel·ligència necessària, és a dir, a la necessitat amb què la idea verdadera s'afirma, és a dir, a la lliure necessitat o consciència de la pròpia afirmació i del propi desenvolupament. Ara bé, en l'home aquesta afirmació no sols depèn totalment de Déu, sinó també del món que l'envolta; en Déu, en canvi, no depèn de res, sinó que és total afirmació i producció, és a dir, expressió de si mateix. Això suposa, doncs, una gran diferència entre la llibertat humana i la divina i, per tant, també entre un i altre enteniment.

Però és aquí on sorgeixen els equívocs que hem insinuat anteriorment, perquè Spinoza ha de salvar, a la vegada, la diversitat i la comunitat entre l'home i Déu. Aquest és el motiu pel qual introdueix els modes infinits entre la substància i els modes finits; i, en concret, l'«enteniment infinit» entre el «pensament» atribut i les idees o «enteniment» finit. Com podem valorar aquest recurs? Seguint la línia d'abans sobre els modes infinits en general, és a dir, que és un concepte poc coherent amb el sistema i a més sense cap funció en el seu desenvolupament.

Seguim el discurs de Spinoza. Segons l'autor de l'*Ètica*, d'allò infinit només pot derivar-se quelcom infinit (1/21-23) i, a la inversa, allò finit procedeix sempre d'allò finit (1/28). Els modes infinits no aconsegueixen, doncs, fer un pont entre la infinitud de l'atribut i la finitud dels modes particulars. Encara més, en no existir una diferència real o intrínseca entre la infinitud del mode mediat i la de l'immediat, ni entre la d'aquests dos i la de l'atribut, els modes infinits manquen, com a tals, de contingut propi³⁴. De fet, Spinoza no ha aconseguit de donar a aquests termes un altre significat que el del conjunt, simultani o succeïu, dels modes finits, com feia per als modes mediats el *Tractat breu*³⁵. En efecte, per a l'atribut pensament, Spinoza no indica quin és el mode mediat, i l'immediat el fa coincidir amb el conjunt d'idees. En canvi, per a l'atribut de l'extensió, el contingut per ell atribuït al mode mediat, a saber, la *facies totius universi*, i al mode immediat, a saber, el moviment i el repòs, semblen ser una i la mateixa cosa, això és, la proporció o harmonia entre els moviments de tots els cossos de l'univers³⁶.

Per què, llavors, parla Spinoza de modes infinits i, en concret, d'enteniment infinit i de proporció de moviment/repòs? D'aquesta, perquè sense ella l'extensió infinita i immutable estaria tan allunyada dels cossos com ho està, segons ell, l'esperit creador de les filosofies teistes, cosa que, per això mateix, vol evitar elevat l'extensió a categoria d'atribut. D'aquell, per a fer més eficaç la seva crítica de la llibertat d'indiferència mitjançant el rebuig de la voluntat i, per tant, de l'enteniment com a facultat, i per aproximar l'home a Déu.

34. Amb més amplitud, en el nostre estudi «Modos infinitos y entendimiento divino en la metafísica de Spinoza», *Sefarad* 38 (1978) 107-141, espec. pp. 125-127: «como los modos infinitos no parecen distinguirse de los atributos ni los mediatos de los inmediatos, la mediación, si la hay en el spinozismo, corresponde a los modos finitos»; J. BENNETT, o.c., p. 119: la distinció de Naturalesa naturat i naturada juga un paper minso en l'*Ètica*.

35. TIE, § 102; 5/40e; I, 8/1i: «La naturalesa naturada particular [mode infinit mediat] consta de totes les coses particulars que són causades pels modes universals [infinit immediat]».

36. Vegeu l'anàlisi de GUE-ROULT, o.c., I, pp. 318-324.

Però com que aquest pretès pont entre mode finit i atribut infinit no té contingut propi, quan el terme que el significa –en aquest cas, «enteniment infinit»– és sotmès a una anàlisi rigorosa, desvetlla la seva inconsistència en les seves múltiples ambigüitats. En efecte, en els textos de Spinoza, «enteniment» és de vegades sinònim del pensament atribut, en quant constituït pels pensaments o idees³⁷; de vegades, en canvi, és el seu mode infinit en quant conjunt de les idees singulars de tots els objectes de l'univers³⁸; i de vegades, finalment, és un simple ens de raó que, com la voluntat, no té realitat pròpia, precisament perquè no és més que aquest conjunt o col·lecció, és a dir, una idea abstracta (2/48e).

En suma, l'enteniment real s'identifica o bé amb el pensament atribut o bé amb els seus modes finits. En el primer cas, l'enteniment diví es diferencia radicalment (*toto coelo*) de l'humà i no convé amb ell res més que en el nom, com el «ca» celest amb el ca que borda (1/17e[b]); en el segon, el diví seria el tot de les idees particulars i l'humà una de les seves infinites parts.

Només hi ha, doncs, dues alternatives: que Déu es pensa i s'estima per si mateix, és a dir, pel pensament substancial; o que es pensi i s'estimi en i pels homes. Ara bé, la segona alternativa és inadmissible, perquè, com ha dit un dels més perspicaces espinozistes, «Déu té consciència de si mateix abans de modificar-se i de revelar-se pels esperits particulars»³⁹. Queda, doncs, la primera. I si algú dubta de si el pensament pensa i es pensa, oblida la tesi de Spinoza que l'atribut substancial és causa de si i pur acte⁴⁰, i ha d'admetre, per contra, quelcom que és absurd segons l'espinozisme, a saber, que «es dóna un pensament que no constitueix la idea de Déu» (1/21d[a]). En conseqüència, l'autor de l'*Ètica* ens sembla continuar acceptant la tesi clàssica que Déu es coneix per la seva pròpia essència, perquè, sigui pensament o enteniment, és idea⁴¹.

En una paraula, sigui el que sigui l'anomenat «enteniment», el cert és que Spinoza demostra que el pensament és un atribut de Déu, precisament perquè és allò que expressen els nostres pensaments (2/1). I això és el que significa que el pensament atribut és idea de totes les coses, és a dir, idea infinita (2/3, 2/8c).

37. 1/2d, 1/32e2[c], TIE, § 71; Ep 54, 299.

38. 1/31, 2/8c, 2/11c, 5/40e.

39. DELBOS, o. c., p. 75.

40. 1/32e2[c], p. 31/30-31: «nullum in Deo dari intellectum potentia, sed tantum actu».

41. 1/32e2[c], p. 31/30-31.

42. 1/ap[c], 4/58e[c], 4/59e, 4/69d, 4/71e; i vegeu el text de MATHERON citat en la nota 55.

En conseqüència, aquest pensament o idea ha de tenir les propietats de tota idea. No pot ser ni una pintura muda (2/43e[a], 2/49e[c]), és a dir, quelcom inconscient; ni un desig cec, com els nostres instints o impulsos més baixos. Ha de ser, en canvi, allò que és tota idea adequada i verdadera, a saber, un concepte que es produeix a si mateix, i, per tant, una idea certa i conscient de si mateixa, norma lúcida i segura de tots els seus efectes (2d3, 2/43e)⁴².

c) Amor intel·lectual de l'home a Déu i estatut de l'ànima humana

En el punt precedent hem analitzat l'amor de Déu a si mateix i la seva condició de possibilitat, és a dir, l'existència d'un coneixement substancial en Déu. Ara, en referir-nos a l'amor de l'home a Déu, analitzarem els graus que hi condueixen, i la seva condició de possibilitat, a saber, la naturalesa modal de l'ànima humana o, cosa que és el mateix, la seva relació amb la idea que Déu té d'ella i del cos.

El fet que volem estudiar no ofereix cap dubte a l'autor de l'*Ètica* «Qui es coneix clarament i distintament a si mateix i els seus afectes, estima Déu, i tant més com més s'entén a si mateix i els seus afectes» (5/15). O, en termes més precisos, «del tercer gènere de coneixement neix necessàriament l'amor intel·lectual de Déu» (5/32c).

El to mateix d'aquests dos textos posa de manifest el camí pel qual arribem a ell i a la seva essència. Es tracta d'un amor intel·lectual, perquè es basa en el coneixement clar i distint, és a dir, en l'anomenada ciència intuïtiva. I l'aconseguim analitzant els nostres afectes, és a dir, descobrint que la nostra unió amb el Déu substancial i, per tant, el nostre amor, són necessaris. Vegem-ho amb més detall, partint de la noció mateixa d'amor.

És sabut que, en temps recents, s'ha portat al primer pla de l'ètica de Spinoza la noció i la dinàmica del desig. I amb tota raó, perquè, com ja va veure Unamuno, l'home de Spinoza és conat de supervivència i consciència d'aquesta tendència fonamental, és a dir, desig de viure i de viure sense terme, desig d'immortalitat⁴³. Però, si el desig és la força fonamental de la vida humana, l'amor la reforça i dirigeix, ja que, com a alegria associada a l'objecte que la causa, adquireix dues formes essencials: l'amor de si com a alegria de viure, o amor a la vida (3/af28[a], 3/57e); i l'amor a tot allò que ens envolta, començant pel propi cos, en la mesura en què és objecte primari de la nostra ànima i vincle d'unió amb el món (3/10-13), i acabant en l'amor intel·lectual a Déu, en quant ésser suprem i, a la vegada, origen del nostre propi ésser.

La idea directriu de Spinoza és que l'amor sorgeix de la idea i és, com ella, proporcional a la perfecció de l'objecte⁴⁴. I, donat que l'home es defineix com a idea d'un cos real i existent, es pot definir també com a amor, l'«amor natural que hi ha en cada cosa a conservar el propi cos»⁴⁵. D'aquí també que l'amor a les coses canviants produeix la nostra desventura⁴⁶, mentre que l'amor a Déu constitueix, com seguidament veurem, la nostra suprema felicitat o beatitud. Entre el primer, que és l'arrel, i l'últim, que és la culminació⁴⁷, existeixen molts graus. Dos dels exemples més rellevants citats per Spinoza són, en el grau inferior, l'amor purament sexual, en quant tendeix a posseir l'objecte estimat de forma exclusiva (4/c19), l'extrem malaltís del qual és la gelosia de l'amant (4/c20). I en el superior, l'amor en llibertat i a la llibertat de l'estimat (4/c20), la forma

43. 3/6-9e, 3/af1; cf. M. UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid: Espasa Calpe, 1976, cap. 1, pp. 30-31; 2, pp. 42, 49, 52-53.

44. KV, I, diàl. 1, § 1; II, 4, §§ 1 i 3.

45. KV, ap 2, § 6; II, pref., § 5*, 13; 5; § 5; 19, § 13-14; 22, § 5; E, 3/10-13e.

46. KV, II, 4, § 6; TIE, § 1.

47. TTP, 4, 60-61; 14, 174-5; 16, 198n.

més sublim del qual consisteix en el fet que «l'home és un Déu per a l'home» (4/35e).

Aquest segon amor, l'amor intel·lectual, del qual ja parlaren Plató, Lleó l'Hebreu i Descartes⁴⁸, no és exclusiu del propi subjecte, sinó que s'extén a tots els homes i és reforçat, com diu Spinoza en la quarta part de l'Ètica per l'amor a Déu, donat que aquest és l'origen de l'home i del seu amor (4/37). No és d'estranyar que, en paral·lelisme amb el *Tractat breu*, la cinquena part de l'Ètica sintetitzi els seus efectes en un text el contingut del qual és plenament coherent amb el seu sistema. «Per això entenem clarament en què consisteix la nostra salvació o felicitat o llibertat, a saber, en l'amor constant i etern a Déu» (5/36e[a]).

En aquesta cèlebre frase, Spinoza barreja, com de costum, termes de la tradició bíblica (salvació, *salus*) amb altres de la tradició filosòfica (llibertat, *libertas*) i altres comuns a ambdues (felicitat, *beatitudo*). I el mateix fa en el context, perquè integra el terme bíblic «glòria» en el seu propi sistema, car ja no significa el «cel» o la visió de Déu, sinó l'augment d'alegria que sorgeix en cada un dels qui estimen Déu, en verificar que l'alegria de l'altre és causada també per ell. En una paraula, la seva glòria no és solament la glòria de Déu, sinó també la glòria dels altres, quelcom similar a la comunitat d'amor que la teologia anomena «comunió dels sants»⁴⁹.

Allò més sorprenent és que, en l'Ètica, d'aquesta comunió entre els homes savis i d'ells amb Déu no n'és absent el cos. Spinoza desconcerta, una vegada més i per igual, materialistes i espiritualistes. Els materialistes tendeixen a recolzar-se, en exclusiva, en aquells textos que afirmen que encara no coneixem el poder del cos i que, en tot cas, les idees i el poder de l'ànima són paral·lels a les afecions del cos i, per tant, parcials i limitats per les circumstàncies⁵⁰. Per contra, els espiritualistes tendeixen a recolzar-se en aquells textos que afirmen que com que l'ànima i el cos són modes de distints atributs i, per tant, estrictament paral·lels, les idees i poder de l'ànima són independents dels del cos (2/7, 5/1). Però, junt amb aquestes dues línies de textos, no contràries, sinó complementàries, existeix en l'Ètica una altra línia que és decisiva, perquè d'alguna manera és el llaç d'unió entre les dues anteriors. És aquella que afirma que entre els cossos existeix quelcom en comú, a què responen les nocions comunes, i que sobre aquestes nocions, idees adequades de la raó, es funda la ciència intuïtiva, és a dir, el coneixement i l'amor intel·lectual de Déu⁵¹.

Doncs bé, només des de l'amor de l'ànima al cos es pot explicar l'última expressió de l'amor de l'home a Déu, a saber, que aquest amor és una part de l'amor de Déu a l'home, perquè l'amor de l'ànima al propi cos no és sinó una part de l'amor de Déu a l'home (5/22-23). En efecte, Déu estima l'home, no perquè l'home l'estimi (amor

48. PLATÓ, *Fedre* 249c, 256b; *Convit*, 160; *Fileb*, 56b-59d (l'amor és filòsof); LEÓN HEBREU, *Diálogos de amor*, Barcelona: PPU, 1993, III, caps. 4-5; DESCARTES, *Carta a Chanut*, 1 febrer 1647.

49. 4/52, 4/58 en relació a 5/30, 5/37; cf. A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza* París: Minuit, 1969, pp. 612-3: «il (Spinoza) veut instaurer le communisme des esprits... Perspective eschatologique, qui serait un peu analogue à celle de certains kabbalistes».

50. 2/13e[b], 4/4c, 5/39. Diuem de passada que alguns textos acostumen ser citats només parcialment: «què pot el cos [...] i què no pot a menys que sigui determinat per l'ànima» (2/3e[b]); i altres silenciats: la verdadera virtut i poder humà no resideix ni en la circulació de la sang ni en la força, sinó en la raó i la fortalesa d'ànim (TP, I, § 5; II, § 11).

51. 2/13/lema 2, 2/39c, 2/40e2[b], 2/46d, 5/28; cf. S. HAMPSHIRE, *Spinoza*, trad. Vidal Peña, Madrid: Alianza, 1982, p. 121 (ed. 1951): «el seu anomenat misticisme es dedueix dels seus pressupòsits lògics i metafísics tant com el seu anomenat materialisme».

passional), sinó perquè s'estima a si mateix; i no sols com a causa de si, sinó també com a causa de les coses, que les produeix i sap que les produeix, o sigui que les estima com a efectes i modes seus, com a efectes i modes del seu amor a si mateix⁵².

Segons els místics cristians, que s'inscriuen en la línia platònica i neoplatònica, el màxim amor humà a Déu implicaria la tristesa o sofriment de no poder morir com a ésser distint de Déu per a unir-se totalment a ell. I la raó és que aquest amor, per sublim que ens sembli, és un amor real i existencial, propi de l'home que està unit al cos i que experimenta una distància de l'estimat, que voldria superar, àhuc amb la seva mort, si això li fos possible sense violència⁵³.

Quelcom semblant passava en el *Tractat breu*, segons el qual l'amor de Déu podia ser tan íntim i sublim que separés, d'alguna manera, l'ànima del cos⁵⁴. En canvi, segons l'*Ètica*, el savi experimenta l'amor intel·lectual a Déu com a quietud total, perquè, en estar exempt de tota imaginació (5/21-23), contempla mitjançant la raó la seva comunitat amb la substància; és a dir, que percep el seu ésser originari sorgint de Déu (5/23e, 5/31e). En conseqüència, aquest amor sembla inscriure's més aviat en la línia del mestre Eckhardt o de la filosofia índia: no és un amor empíric o existencial, sinó filosòfic i etern, «sub specie aeternitatis».

Malgrat això, no s'ha de creure que el savi s'abandona o es perd en Déu. L'un i l'altre conserven la seva pròpia consciència, tal com exigeix la idea, que és certa per si mateixa. D'aquí que, si aquesta línia interpretativa és correcta, la relació entre Déu i el savi espinosià seria anàloga –*sit venia verbi*– a la de les persones divines en la Trinitat: consciències distintes en una comunitat d'ésser. Però amb una diferència abismal: el savi de l'*Ètica* no es percep com a igual, i molt menys com a idèntic a l'ésser infinit, sinó com a una simple part o efecte seu. No obstant això, aquesta diferència no el fa patir, com al místic cristià, perquè ell comprèn que aquesta és la seva autèntica realitat. Allò que el faria patir, sense saber per què, seria més aviat la ignorància d'aquesta unió ontològica i transcendental.

En una paraula, l'amor de l'home a Déu com a consciència de ser parteix de l'amor diví; no és sinó el pas decisiu de la vida del savi: de ser mode de Déu a saber que és mode de Déu; en una paraula, a comprendre que la seva ànima i el seu cos són part de Déu, i a gaudir amb aquesta comprensió.

Per si algú sospitès que tot el que precedeix és més aviat una provocació que una argumentació, ens permetem d'adduir aquí l'opinió d'un dels més fidels espinosistes del segle xx, més autoritzada en aquest cas per partir d'uns principis i un mètode, en molts punts almenys, ben distants dels nostres. Per una banda, «el fonament de la vida eterna individual és l'*amor intellectualis Dei* [...]. Som amor intel·lectual de Déu com som aquesta idea per la qual Déu ens con-

52. 1/ap, 2/49e[1. 1]; 5/17, 5/41e; KV, II, 24. Per a això darrer, vegeu el text referit en nota 55.

53. LEÓN HEBREO, *Diálogos de amor*, trad. de C. Mazo, Barcelona: PPU, 1993, 2ª ed., II, 5, pp. 632-8; S. JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, 7; en *Vida y obras*, Madrid: BAC, 1995, p. 941: «porque se desataría el alma del cuerpo [...] y más muere viendo que no se acaba de morir».

54. KV, II, 19, § 14: «tan aviat arribem a conèixer a Déu amb un coneixement tan cert com aquell amb què coneixem el nostre cos, hem d'unir-nos amb ell més estretament que amb el nostre cos i quedar, per dir-ho així, separats d'aquest»; 22, § 7: «amb veritat podem dir que hem nascut de nou»; cf. *Ètica*, 5/20e[e], 5/32c, 5/33e, 5/38e.

cep». Per una altra, «Déu, en quant produeix immediatament el seu enteniment infinit, es coneix a si mateix com a causa de si i de la seva pròpia perfecció [...]. Déu, per tant, gaudeix eternament d'una beatitud infinita amb la idea de si mateix com a causa; dit d'una altra manera, s'estima a si mateix amb un *amor intellectualis* infinit. Ara bé, la idea que té d'ell mateix comprèn necessàriament totes les idees de totes les conseqüències de la seva naturalesa; estimant-se a si mateix, estima, doncs, necessàriament tots els individus que ell produeix: tots en general i cadascun d'ells en particular»⁵⁵.

3. Conclusió

Dues són les preguntes que hem formulat a l'inici d'aquest text. Mereix el Déu de Spinoza el nom de «Déu», és a dir, del Déu de la religió? És el Déu de la primera part de l'*Ètica* el mateix que el de la cinquena? A elles hem contestat amb el que precedeix. Perquè, no solament hem demostrat que la substància d'infinits atributs de la primera part és radicalment distinta dels seus modes o criatures, i que l'amor de Déu a si mateix de la cinquena no es redueix a l'amor de l'home a Déu, sinó també que el Déu de la primera part pensa i entén, i que l'home de la cinquena no és més que un mode i una part d'aquest mateix Déu. En el que segueix, ens limitarem a fer més explícites algunes d'aquestes idees.

A primera vista, existeix una gran diferència entre el Déu necessitat de la primera part i el Déu amor de la cinquena. No obstant això, aquesta diferència és solament aparent. En efecte, en moments decisius de la primera part, Spinoza ja havia donat per suposat que el Déu substància ho coneix i ho entén tot. I no tan sols a mode d'hipòtesi o tesi entrevista (1/14c2), sinó com a fonament de la derivació dels modes en general (1/16) i dels modes infinits en particular (1/21d). I, al començament de la segona part, demostra que aquest Déu, del qual tot procedeix, posseeix almenys dos atributs: el pensament i l'extensió (2/1-2).

Encara més, el principi o forma argumental de Spinoza, tant en el *Tractat de l'esmena de l'enteniment* com en l'*Ètica*, el mètode geomètric, entès com a mètode genètic, extreu tota la seva força d'aquesta doctrina, és a dir, del paral·lelisme d'atributs, en quant aquest es perllonga en els modes. Perquè Déu produeix les coses amb la mateixa necessitat amb què les entén, això és, amb el mateix ordre i rigor amb què el geòmetra deriva de la idea o definició d'un ens matemàtic les seves propietats, com si fossin efectes immanents, pot el filòsof reconstruir l'ordre de l'univers. Dit en altres termes, el model de la producció de les coses per Déu no és el de la matèria bruta, sinó el de la lògica, en la seva forma més intuïtiva, que és la geometria⁵⁶.

55. A. MATHERON, *o.c.*, pp. 583, 590, 593. Per a la primera formulació de l'opinió per nosaltres aquí sostinguda, remetem de nou al nostre *Conocimiento de salvación* (cit. en nota 9), 1973, pp. 476-481.

56. TIE, § 38-42, 71-72; E, 1/16, 17e[c], 1/33e2[c], 1/ap[d], 2/7e[b], 3/pref[b].

D'acord amb això, amb la mateixa contundència amb què Spinoza critica el Déu antropomòrfic de la llibertat d'indiferència en l'Apèndix de la primera part de l'Ètica, defensa al final de la segona part que el coneixement del Déu necessitat no impedeix sinó que justifica la religió racional, per quant aquesta porta a l'ànim una quietud completa i l'indueix a l'amor i a la pietat amb el pròxim. La qual cosa demostra que el seu Déu, com a ésser pensant i intel·ligent, està implícit en la primera part i explícit en la segona⁵⁷.

Per altra banda, hem demostrat que el Déu amor del final de la cinquena part de l'Ètica no és ni el Déu il·lusori de la psicoanàlisi o de certa mística⁵⁸, ni tampoc el Déu personal de les religions positives. No és un Déu il·lusori o irracional, perquè el Déu de la cinquena part el demostra Spinoza mitjançant l'anàlisi racional de les afecions de l'ànima humana i amb la mateixa lògica amb què en la primera part va demostrar que totes les coses reals són modes del Déu Substància (1/14-16), i amb la mateixa lògica amb què, al final de la segona part, va demostrar que aquest Déu és conegut amb claredat per tots aquells qui examinen a fons la seva idea de Déu (2/45-47). No és tampoc el Déu de les religions positives, perquè en la cinquena part Spinoza critica, com abans (1/ap, 2/3e), el Déu remunerador per considerar-lo massa humà (5/17-20, 5/41e).

Però, encara que el Déu de Spinoza no sigui ni el Déu irracional de certa mística ni el Déu remunerador de les religions històriques, funda i justifica, segons les seves pròpies paraules, una verdadera religió o, millor dit, la religió essencial o essència de tota religió. Car, què és la religió sinó la unió de l'home amb Déu, el seu principi i el seu últim destí? I quina unió més profunda es pot pensar que la del mode amb la substància; i quina unió més íntima es pot desitjar que la de l'amor intel·lectual, per la qual l'home pren consciència de la seva unió real amb Déu?

En efecte, això és el que diu Spinoza, tant en el *Tractat breu* com en l'Ètica. En el tractat juvenil, afirma que la raó, lluny de denunciar certa oposició entre la religió i l'acció necessària de Déu, funda en ella tant la religió com la nostra felicitat. «Aquest coneixement ens porta també que ho atribuïm tot a Déu, l'estimem només a ell per ser allò més excels i allò més perfecte i ens oferim, per tant, a nosaltres mateixos totalment a ell, car en això consisteix tant la verdadera religió com la nostra eterna salvació i beatitud»⁵⁹.

En l'obra de maduresa, justifica que el nostre amor a Déu constitueix la nostra summa felicitat, i revela el seu fonament metafísic o antropològic amb aquestes paraules: «perquè l'essència de la nostra ànima consisteix només en el coneixement, del qual Déu és el principi i el fonament»⁶⁰.

Així, doncs, l'espinozisme no és un ateisme, ni naturalista ni «acosmista», perquè no redueix Déu a la Naturalesa, en el sentit

57. 2/49e[1, 1-3], 4/37e1, 5/41e.

58. S.L. FEUER, *Spinoza and the rise of liberalism*, Londres: Beacon Press, 1966 (ed. 1950): «Algú ha dit alguna vegada que la metafísica és la misèria disolta en paraules. La noció de perfecció de Déu en Spinoza és masoquisme traduït en llenguatge metafísic [...]. Spinoza suposa que arribem a l'amor de Déu veient com les nostres penes són expressió de l'abundància de la Naturalesa [...]. Seria més acorde amb el seu argument afirmar un odi intel·lectual de Déu» (p. 85). «L'amor intel·lectual de Déu, com una forma d'auto-odi, és una manifestació neu ròtica o, com diria Spinoza, una idea inadequada» (p. 218); J. BENNETT, o.c., pp. 379-380: «és un rebuig, que és la causa que altres escriguin rebuig».

59. KV, II, 18, § 8.

60. 5/36e[a].

usual de sistema mecànic còsmic, ni a la inversa, la Naturalesa a Déu, en quant substància espiritual infinita. L'expressió «Déu o la Naturalesa» significa que Déu, com a Naturalesa naturant, és causa primera i immanent de tot el que existeix.

L'espinozisme no és tampoc un panteisme, en sentit estricte, perquè no afirma que les coses finites, com a tals, siguin idèntiques a Déu: ni separades ni totes juntes, perquè el sistema de totes les coses o Individu total és, com a màxim, un mode infinit, però no la substància infinita.

Ni és un teisme en el sentit tradicional, perquè el Déu de Spinoza no és semblant a un home, és a dir, un ésser lliure, amb llibertat d'elecció, sinó quelcom radicalment distint, la Substància absoluta (*in se et per se*) que produeix totes les coses amb la mateixa lliure necessitat amb què es produeix a si mateixa.

Si haguéssim d'emprar un terme per a definir el Déu de Spinoza i la religió que ell funda, evitaríem expressions ambigües i incoherents com la d'«ateisme religiós»⁶¹ o imprecises com la de «panenteisme»⁶². I parlariem potser de religió filosòfica o metafísica, en el sentit de religió essencial⁶³; però afegiríem que aquesta religió no és quelcom marginal a l'espinozisme⁶⁴, sinó que descobreix l'arrel ontològica del sistema i és, per tant, essencial a l'home espinozià⁶⁵.

Entre els infinits efectes de la *causa sui*, l'home és l'únic que és capaç de captar i de gaudir d'aquesta visió del món que acabem de traçar, és a dir, de conèixer que el seu lloc en el cosmos i el sentit de la seva vida està en la seva relació amb la substància infinita, amb l'amor de Déu a si mateix i a les coses.

[Traducció d'Anna Sabiote i Josep Monserrat Molas]

ATILANO DOMÍNGUEZ BASALO
Facultad de Letras
Universidad de Castilla La Mancha
[Atilano.Dominguez@uclm.es]

61. Cf. E. GILSON, *God and philosophy*, New Haven, 1941, pp. 100-104.

62. M. GUEROULT, *o.c.*, I, p. 223.

63. HUAN, *o.c.*, pp. 226-233, 277-304; C. GEBHARDT, *Spinoza* (ed. 1932), en *Obras completas*, trad. esp., Buenos Aires: Acervo Cultural, I, pp. 74-83; H. A. WOLFSON, *The philosophy of Spinoza*, Cambridge-Mass.: Harvard UP, 1983, II, pp. 283-8, 325-330.

64. ALQUIÉ, *o.c.*, pp. 21-23.

65. Síntesi d'opinions en Ch. BELLANGÉ, *Spinoza et la philosophie moderne*, París: Didier, 1912, pp. 262-271; L. DUJOVNE, *Spinoza* Buenos Aires: Facultad de Filosofía, 4 vols., 1941-5, espec. III, pp. 75-82.